Intervention au colloque GRECE de 2005

Paris, 30 janvier 2005

R E L I G I O N

Mesdames, Messieurs, Chers amis,

On n'a jamais autant parlé de religion que depuis que celle-ci semble ne plus exercer l'emprise sur les esprits qui la fut la sienne autrefois. Les deux faits ne sont évidemment pas contradictoires, car c'est probablement le déclin relatif du fait religieux qui crée la distance mentale permetant de l'étudier. En m'aventurant à mon tour dans cette voie, mon intention n'est pas de me prononcer sur la vérité intrinsèque de telle ou telle croyance religieuse, mais sur le sens et le statut du fait religieux. En d'autres termes : de quoi parle-t-on vraiment quand on parle de religion ?

Une telle démarche, disons-le d'emblée, se heurte à de grandes difficultés. A la limite, prendre la croyance pour objet d'étude peut apparaître insupportable à un croyant, porté par nature à soustraire à la discussion tout ce qui relève de la foi. S'interroger sur l'origine de la religion reviendrait alors à adopter dès le départ une attitude irréligieuse. On est ici dans un premier dilemme. Peut-on comprendre une croyance sans la partager ? Parler de la religion sans être soi-même croyant, n'est-ce pas se condamner par avance à passer à côté de l'essentiel ? Mais inversement, si l'on partage une croyance peut-on encore en parler objectivement ?

Une autre difficulté tient au fait qu'en parlant de « fait religieux » ou de « champ religieux », on tombe très vite dans l'anachronisme. Isoler la religion comme un domaine particulier de l'existence sociale – démarche typiquement moderne – contredit le fait que, dans les sociétés anciennes ou traditionnelles, la religion n'est précisément pas un domaine séparé des autres, mais une dimension qui traverse, informe tous les domaines de la vie collective. Au point d'ailleurs, il faut le rappeler, que la plupart des langues anciennes ne disposent d'aucun terme particulier pour désigner ce que nous appelons aujourd'hui « religion ». « Ne concevant pas cette réalité omniprésente qu'est la religion comme une institution séparée, les Indo-Européens n'avaient pas de terme pour la désigner », écrivait ainsi Emile Benveniste. Et aujourd'hui encore, il existe bien des cultures où la distinction

entre ce qui est religieux et ce qui ne l'est pas reste très problématique. Dans l'hindouisme, par exemple, l'idée de religion s'exprime par le mot *dharma*, qui évoque à la fois le fondement régulateur du cosmos et de la société et le mode de vie qui s'accorde à ce fondement.

Une religion, enfin, n'est pas seulement une croyance, en sorte qu'il est dangereux de séparer la religion comme fait social ou institutionnel de la simple foi, ou encore du « sentiment religieux » au sens que donnait Benjamin Constant à cette expression. Une telle séparation est pourtant aujourd'hui très répandue. Marcel Gauchet n'a pas tort d'y voir « le type même du préjugé ethnocentrique moderne définissant le vrai du phénomène à partir du sentiment subjectif ou personnel. C'est la vision individualiste moderne de la religion projetée sur le passé ». Enfin, les choses se compliquent encore du fait que la religiosité est très inégalement distribuée chez les êtres humains, qu'elle peut prendre chez eux des formes très variées, qu'une même pratique religieuse peut être vécue très différemment, voire représenter des choses différentes pour ceux qui s'en réclament.

Les esprits curieux ont à ce jour dénombré plus de 80 définitions différentes de la religion, dont la moitié sont antérieures à la fin du XVIIIe siècle. Je ne les examinerai évidemment pas toutes ici. J'observerai plutôt que les théories qui s'efforcent d'expliquer l'existence des religions sont principalement de trois types : les explications psychologiques, les explications sociologiques et les explications biologiques.

Les premières sont celles, par exemple, qui expliquent la religion par le désir de l'homme d'expliquer des phénomènes qu'il ne comprend pas ou ne parvient pas à maîtriser. La valeur explicative de la religion, en donnant à certains phénomènes naturels une explication surnaturelle, permettrait à l'homme de mieux maîtriser son environnement et atténuerait sa peur ou son angoisse. Soulageant l'angoisse, elle fournirait des espoirs ou des certitudes susceptibles de compenser ou d'aider à supporter les aléas et les malheurs de la vie, elle rendrait l'idée de la mort moins insupportable, bref elle apporterait à la fois une consolation et un réconfort. Mais ce serait au prix d'une aliénation de l'esprit, dont l'une des premières formulations remonte à Feuerbach. Faisant de la religion à la fois un voile d'ignorance et un « rêve de l'esprit humain », celui-ci affirme, au début du XIXe siècle, que Dieu n'est qu'un homme idéalisé, appréhendé de manière illusoire sous une forme objective. L'aliénation religieuse consiste alors en ce que l'homme se dépossède de sa propre essence au profit d'un autre que lui.

Pour Marx, la croyance religieuse est aussi une aliénation de l'esprit humain. Elle donne certes un sens à l'existence, mais en induisant chez les hommes une « fausse conscience » de la réalité. Le monde religieux est un « reflet du monde réel », mais c'est un reflet déformé – ce qui permet de décrire la religion comme une idéologie La démonstration de Marx n'est pas de l'ordre du matérialisme ordinaire ou de l'athéisme proprement dit. Il ne se pose d'ailleurs pas la question de Dieu. « La misère religieuse, écrit-il, est d'une part l'expression de la misère réelle et d'autre part la protestation contre la misère réelle ». La « misère religieuse » tient au fait que l'homme, dans la religion, se dépouille de ses qualités au profit de Dieu, et se convainc lui-même que ses souffrances sont d'une certaine façon justifiée. C'est en cela que la religion est l'« opium du peuple » : elle facilite l'oppression de la classe dominée en lui faisant accepter le sort que lui impose la classe dominante, elle désarme les velléités de révolte en donnant à l'homme l'assurance d'un bonheur imaginaire, en l'occurrence d'une

consolation dans l'au-delà. Mais en même temps, cette même religion exprime aussi une protestation et témoigne d'une aspiration à un monde meilleur. Elle est donc fondamentalement ambivalente. D'où cette autre formule de Marx : « L'abolition de la religion en tant que bonheur illusoire du peuple est l'exigence que formule son bonheur réel ».

Freud, quant à lui, interprète la religion à la fois comme l'expression déguisée de désirs non maîtrisés qui se projettent dans l'illusion, c'est-à-dire comme une hallucination refoulée, et comme un modèle de « dépendance infantile absolue » vis-à-vis d'un Père par rapport auquel l'humanité n'est pas encore devenue adulte. La religion, écrit-il, est une « névrose collective obsessionnelle » universellement répandue, une illusion née de la nécessité dans les sociétés primitives de modérer certains aspects agressifs et destructeurs de la nature humaine. Expression d'un conflit intérieur entre nos aspirations conscientes et nos désirs inconscients, elle se définit avant tout comme source de culpabilité et d'angoisse.

Pour Nietzsche, la religion naît également « de la peur et du besoin », ce qui empêche qu'on puisse la considérer comme porteuse de la moindre forme de vérité. L'approche de Nietzsche est à la fois psychologique et généalogique : psychologique dans la mesure où il souhaite faire de la psychologie la reine des sciences, « celle que les autres sciences ont pour fonction de servir et de préparer », et généalogique en ce sens que pour lui, la mise en lumière de l'origine d'une croyance religieuse équivaut à sa réfutation. Chez lui, comme chacun le sait, c'est avant tout le christianisme qui est visé, en tant que religion porteuse d'une morale directement antagoniste des valeurs de vie. Nietzsche estime que la religion chrétienne est pathogène : elle provoque une « dégénérescence » de l'humanité en l'amenant à dévaloriser tout ce qui relève de la « vie » au nom d'un arrière-monde imaginaire.

Freud, Marx et Nietzsche affirment tous les trois que la religion est appelée à disparaître. Le premier, pour hâter la fin des croyances religieuses, en appelle même à une « dictature de la raison », grâce à laquelle la psychanalyse permettra à l'homme de reprendre la maîtrise de son inconscient et de devenir enfin adulte. La révolution communiste, selon Karl Marx, fournira à l'homme la possibilité de se réapproprier son propre et de faire ainsi disparaître le besoin social d'une compensation divine à la « détresse réelle ». Pour Nietzsche, enfin, une humanité revenue des illusions de l'arrière-monde, découvrira que le monde supra-sensible est sans pouvoir efficient, qu'il « ne prodigue aucune vie ». Nous sommes donc là devant une attitude fondamentalement hostile à la religion.

D'autres psychologues ont, au contraire, mis l'accent sur l'aide psychologique que la religion peut apporter à l'individu. William James, dans un livre resté célèbre qu'il publia en 1902, en fait une source de bien-être, qui porte remède aux inclinations morbides et à la détresse psychologique. Depuis lors, les vertus apaisantes de la croyance religieuse ont été scientifiquement reconnues et étudiées. On a pu démontrer, par exemple, que la prière, qui est sans aucune efficacité dans son objet, suscite néanmoins chez celui qui prie un certain apaisement mental, une baisse de la pression sanguine et du rythme cardiaque, etc. Si l'on en croit une étude publiée en mai 2000 par Michael McCullough et William Hoyt, les croyants jouiraient même d'une longévité légèrement supérieure à celle des non-croyants. Pour d'autres chercheurs, le rôle psychologiquement positif de la religion tient au fait qu'elle donne du sens à l'existence, qu'elle répond aux questions ultimes, justifiant ainsi notre présence au monde. Cette distinction entre la religion comme facteur de bien-être mental et comme réponse à une demande de sens recoupe celle que faisait G.W. Allport en 1950 entre valeur

« extrinsèque » et valeur « intrinsèque » de la religion.

A date plus récente, la psychologie scientifique s'est également intéressée aux phénomènes religieux. On peut placer dans cette catégorie tous les travaux issus des progrès des neurosciences, qui ont permis par exemple de déterminer les régions cérébrales les plus réceptives à l'activité mentale religieuse. Des chercheurs comme Eugene D'Aquili et Andrew Newberg, inventeurs de la notion de « neurothéologie », après avoir mesuré l'activité cérébrale des grands méditatifs, bouddhistes tibétains en méditation ou nonnes franciscaines en prière, ont ainsi pu identifier les bases neuronales du transport mystique,

D'autres études de psychologie portent sur la distribution de la religiosité par rapport aux tempéraments. On sait par exemple que, de tous temps et en tous lieux, les femmes ont été plus croyantes et plus pratiquantes que les hommes, différence qui reste inchangée dans les sociétés où les femmes travaillent. Différentes hypothèses ont été avancées pour expliquer ce phénomène. On a également pu montrer que les personnalités névrotiques (plus nombreuses chez les femmes que chez les hommes) sont aussi les plus portées à la religiosité, au contraire des personnalités psychotiques (plus nombreuses chez les hommes que chez les femmes). L'études des jumeaux, enfin, a par ailleurs confirmé l'héritabilité du tempérament religieux.

Ces explications d'ordre psychologique sont en général assez peu satisfaisantes. Tout d'abord, comme on l'a vu, leurs conclusions sont assez contradictoires. La religion peut sans doute dans certains cas apaiser l'angoisse ou soulager l'anxiété, mais elle peut aussi les renforcer. Ceux qui y trouvent la sérénité du cœur avaient peut-être déjà une prédisposition naturelle à la sérénité. L'univers religieux peut aussi s'avérer terrifiant, comme en témoigne le titre – *Crainte et tremblement* – d'un livre où Kierkegaard s'efforçait de définir la véritable teneur de la révélation chrétienne. Sur le plan politique, la religion n'est pas moins ambivalente. Elle peut certes être instrumentalisée par le pouvoir pour légitimer son emprise – par exemple lorsqu'il se présente comme « de droit divin » ou qu'il fait appel aux valeurs d'obéissance et de soumission pour désarmer la contestation sociale. Mais de nombreux mouvements de révolte sociale – de la Guerre des Paysans jusqu'à la théologie de la libération – ont aussi trouvé dans la religion un puissant ressort de leur action. Quant aux travaux de la psychologie scientifique, ils ne nous renseignent que de manière marginale. Observer ce qui se passe dans un cerveau dont le sujet a des pensées religieuses intenses, et constater que celles-ci mettent en activité des réseaux neuronaux particuliers, ne nous dit finalement pas grand chose de la nature de la religion.

Si les explications psychologiques s'occupent surtout du sentiment religieux, les explications sociologiques, elles, s'intéressent avant tout à la religion comme institution et comme source de cohésion sociale. En rapport avec elles, il est de coutume de rappeler que le mot « religion » vient du latin *re-ligere*, « relier ». Cette étymologie, qu'on trouve pour la première fois chez l'auteur chrétien Lactance, n'en est pas moins très probablement fausse. La bonne est celle que donne Cicéron, qui allègue une dérivation à partir de *re-legere*, « relire, recueillir », qui évoque la part que tient dans le rituel la (re)lecture des formules et des textes traditionnels, activité symbolique qui revient à toujours fonder la vie religieuse sur un déjà-là. Cependant, il est bien vrai que la religion relie, et qu'elle relie même doublement – les hommes entre eux et la société avec l'invisible.

Le prototype de l'explication sociologique est celle que Durkheim a donnée dans son livre

sur les *Formes élémentaires de la vie religieuse*, paru en 1912. Le fait social n'étant jamais réductible à une simple somme de faits individuels, les hommes, selon Durkheim, entretiennent la société par le culte religieux. Durkheim pose ainsi qu'il y a pratiquement consubstantialité entre la religion et la société. Dans la religion, écrit-il, « je ne vois que la société transfigurée et pensée symboliquement ». La religion se définit donc au fond comme la représentation symbolique d'un certain ordre social. Structurant fondamental de la vie sociale et politique, elle n'est pour la société qu'un simple moyen de s'instituer elle-même et de perdurer.

Cette approche paraît à première vue plus convaincante, d'abord parce qu'elle met en évidence la dimension éminemment collective de l'activité religieuse, et parce qu'il est peu contestable que la religion a dans le passé joué un rôle d'encadrement et de structuration de la société globale. Comme l'a écrit Jean-Paul Willaime, « un système religieux produit du lien social, non seulement en suscitant des réseaux et des groupements particuliers (des institutions, des communautés), mais aussi en définissant un univers mental à travers lequel des individus et des collectivités expriment une certaine conception de l'homme et du monde dans une société donné ». Quelle que soit la valeur de vérité de son contenu, la religion joue par là un rôle positif dans l'existence humaine. C'est la raison pour laquelle, alors que beaucoup de psychologues voient dans la religion une illusion néfaste, nombre de sociologues y voient plutôt une fiction utile. (On rappellera d'ailleurs ici qu'une illusion n'est pas la même chose qu'une erreur).

A date récente, un auteur comme Marcel Gauchet a cependant protesté avec force contre cette idée d'une consubstantialité de la religion et de la société. Il fait pour cela appel à la notion d'hétéronomie. L'hétéronomie se résume dans l'idée que c'est aux dieux, à ce qui est au-delà du monde visible, que les hommes doivent d'être ce qu'ils sont, idée qui limite dès lors de façon drastique leur faculté politique à disposer d'eux-mêmes. Gauchet définit la religion comme une « économie de l'assujettissement des hommes à plus haut qu'eux », comme « le refus par l'homme de sa propre puissance de créateur, le déni radical d'être pour quelque chose dans le monde humain tel qu'il est, le report ailleurs, dans l'invisible, des raisons présidant à l'organisation de la communauté des vivants ». La religion, se définissant comme « l'organisation de l'hétéronomie », redevient du même coup une forme fondamentale d'aliénation.

Cette hétéronomie, ajoute Gauchet, résulte d'un choix initial, d'un « parti-pris humain social » qui a conduit les hommes à se placer eux-mêmes sous la dépendance des dieux. Gauchet conteste donc qu'il y ait une disposition religieuse faisant partie de la nature de l'être humain. La religion, selon lui, a eu un début et aura très probablement une fin. Elle n'est pas une dimension anthropologique constitutive de notre espèce, mais un moment de notre histoire. « Le religieux, dit-il, ne relève pas d'un quelconque donné anthropologique, il est de l'ordre de l'institué ». Ce qui lui permet d'interpréter la modernité occidentale comme un vaste processus de sortie de l'hétéronomie, une lente marche vers l'acquisition de l'autonomie.

Cette thèse de Gauchet, dont les écrits sont par ailleurs souvent remarquables, est à mon sens critiquable. En premier lieu, l'idée selon laquelle il y a d'autant plus de politique au sein d'une société qu'il y a moins de religion laisse déjà songeur. Pour Gauchet, les sociétés traditionnelles sont à la fois celles où la soumission aux dieux est totale et où la neutralisation

du politique est maximale. Tout ce qui est donné à la politique serait ainsi retiré à la religion. Or, ce n'est certainement pas exact du monde gréco-romain, pour ne citer que lui. Dans l'antiquité européenne, on constate une interpénétration des fonctions politiques ou étatiques et des fonctions religieuses, aussi bien dans l'exercice du pouvoir civil que dans les fonctions militaires. L'exercice même du pouvoir à Rome est de nature divine. Et les Grecs, lorsqu'ils inventent la démocratie au Ve siècle av. notre ère, ne cessent pas pour autant de croire à leurs dieux. Aux vues de Gauchet, on pourrait ici opposer l'opinion de Cornelius Castoriadis qui, loin de placer toutes les religions du côté de l'hétéronomie, écrit « qu'il y a opposition entre la tradition monothéiste en tant que tradition d'hétéronomie et la tradition grecque proprement dite, ou démocratique en tant que tradition d'autonomie ».

D'autre part, comme on vient de le voir, Gauchet affirme que le « parti-pris de l'hétéronomie », à quoi se réduirait le phénomène religieux, a résulté d'un choix auquel les hommes n'étaient en rien obligés. On se demande alors comment et pourquoi le même choix a dans le passé été fait partout. S'il n'y avait pas de nécessité universelle de la religion, comment se fait-il que toutes les sociétés anciennes aient été des sociétés religieuses ? Le fait qu'un tel « parti pris » ait été adopté de façon systématique ne donne-t-il pas à penser plutôt qu'il n'a nullement résulté d'un choix, mais n'a été que la conséquence d'une certaine disposition anthropologique ?

C'est ici qu'interviennent les biologistes. Partant du principe selon lequel tout comportement humain universel, indépendant des cultures, a de bonnes chances d'avoir des bases biologiques liées à la définition même de l'espèce, ils avancent leurs propres explications. Ces dernières années, toute une série d'ouvrages, parus pour la plupart à l'étranger, se sont d'ailleurs proposé de mettre en lumière les « bases biologiques » de la religion.

Ces travaux mettent en général le fait religieux en rapport avec le caractère éminemment social de l'espèce humaine. L'homme est un animal social : les êtres humains forment spontanément des groupes où un certain degré de confiance mutuelle leur permet de coopérer entre eux. On sait que la biologie et la psychologie évolutionnaires expliquent les différences et les similarités au sein de l'espèce humaine par des hypothèses liées au déroulement de l'évolution. Certains comportements, mais aussi certains principes ou certaines idées, auraient été sélectionnés au cours de l'évolution en raison de l'avantage adaptatif qu'ils conféraient à ceux qui les adoptaient par rapport à ceux qui ne les adoptaient pas. Dans cette optique, la religion aurait une « valeur adaptative », car elle repose sur des principes qui poussent l'individu à subordonner son intérêt propre aux intérêts du groupe, resserrant ainsi le lien social et favorisant la transmission des acquis culturels. Les règles de conduite imposées par la religion faciliteraient la coopération et l'entente mutuelle nécessaires à la vie commune.

Le biologiste David Sloan Wilson est l'un de ceux qui ont illustré récemment cette approche. Assurant que la sélection naturelle s'exerce fondamentalement sur les groupes, et non pas sur les individus ou sur leurs gènes (comme l'affirment les darwiniens « orthodoxes »), il décrit les religions comme des « organismes » collectifs qui confèrent à leurs membres des avantages en termes de survie et de reproduction, notamment en amenant les individus à adopter au bénéfice des groupes auxquels ils appartiennent des comportements coopératifs qui, s'ils n'étaient pas payés de retour, s'avèreraient pour eux désavantageux. La religion contribuerait ainsi à renforcer l'altruisme, ce qui amène Sloan Wilson à y voir une

sorte de « méga-adaptation », un « système de régulation complexe qui lie les uns aux autres les membres d'un groupe pour en faire une unité fonctionnelle ».

Au même titre que dans la plupart des explications sociologiques, la religion se retrouve donc ici créditée de quelque vertu. Certains biologistes, toutefois, ne partagent pas cette position. Steven Pinker, par exemple, tout en acceptant l'idée que les religions aient pu avoir dans le passé une valeur adaptative pour les individus ou pour les groupes, estime que celle-ci a disparu avec l'émergence de la raison critique et la multiplication des connaissances scientifiques. Un autre chercheur très connu, Richard Dawkins, qui est un propagandiste virulent de l'athéisme en même temps que l'inventeur de la notion de « gène égoïste », va plus loin, puisqu'il n'hésite pas à voir dans la religion une véritable pathologie mentale, résultant d'un dysfonctionnement du cerveau humain. Dawkins parle de maladie « mémétique », trouble cognitif altérant le traitement de l'information externe que le cerveau opère normalement à partir de ses capacités symboliques, logiques et linguistiques. Les croyances religieuses seraient des « virus mentaux » vivant, comme leurs homologues biologiques, aux dépens des cellules cérébrales qui les hébergent et se transmettant de génération en génération par le moyen de l'endoctrinement.

Pascal Boyer, dans un livre récent, exprime une opinion assez semblable. Se refusant à penser que la religion ait jamais conféré un avantage adaptatif au cours de l'évolution, il en fait plutôt un effet secondaire de certaines particularités cognitives sélectionnées par cette évolution. Sa thèse est que « nos systèmes d'inférences produisent des intuitions commandées par la pertinence, c'est-à-dire par la richesse des inférences qui peuvent être tirées d'une prémisse particulière ». La religion trouverait son origine dans la sélection d'un certain nombre de propositions et de concepts. Il y aurait des concepts religieux plus performants que d'autres, en ce sens qu'ils s'autoreproduisent mieux que d'autres, ce qui leur permettrait de mieux parasiter nos activités mentales. Ces concepts religieux seraient le produit ou le sous-produit de fonctions cognitives présentes chez les croyants comme chez les non-croyants. « Expliquer la religion, écrit Boyer, c'est expliquer un type particulier d'épidémie mentale ». La religion serait l'un des prix à payer pour notre architecture mentale, en même temps qu'un vestige appelé à disparaître.

*

Le bref panorama que je viens de décrire montre l'extrême diversité des explications qu'on a pu donner du phénomène religieux. Il en montre aussi le caractère très insatisfaisant. Certes, un certain nombre des explications que j'ai brièvement passées en revue contiennent très probablement une part de vérité (c'est le cas surtout des explications de type sociologique, car les explications psychologiques, outre qu'elles ont l'inconvénient de séparer la religion de la foi, sont bien souvent de simples hypothèses), mais on est en droit de douter de leur pouvoir explicatif global. Il y a à cela plusieurs raisons.

La première raison est que ces différentes théories se départissent rarement d'un certain ethnocentrisme. Prétendant parler de la religion en général, elles sont en réalité profondément conditionnées par un idéaltype dominant au sein de la civilisation occidentale, en l'occurrence l'idéaltype chrétien ou judéo-chrétien. Cet idéaltype est alors pris comme modèle universel de tout phénomène religieux, ce qui permet de l'extrapoler à n'importe quelle autre croyance, en

négligeant les différences, pourtant considérables, qui existent entre les religions.

On constate par exemple qu'un grand nombre de ces explications se fondent sur l'idée que la religion est avant tout normative, c'est-à-dire dispensatrice de règles de morale. Il suffit alors de s'interroger sur l'utilité (pour l'individu ou pour le groupe) de ces règles morales pour s'imaginer que l'on a élucidé la nature ou la raison d'être de « la religion ». Or, l'idée selon laquelle toute religion se ramène à une croyance « dans laquelle toute source morale crédible implique Dieu » (Charles Taylor) n'est tout simplement pas tenable. Indépendamment du fait, confirmé par l'expérience quotidienne, que les croyants ne se comportent pas mieux que les incroyants du point de vue moral, la religion et la morale ne sont pas nécessairement synonymes. Une religion comme l'ancien paganisme européen, pour ne citer que lui, n'est de toute évidence pas une religion morale. Cela ne signifie évidemment pas que les païens n'avaient pas de morale, mais que celle-ci empruntait chez eux à d'autres sources que la religion, qu'il s'agisse des mœurs ou des valeurs en honneur au sein de la société – le mot « morale », rappelons-le, vient du latin *mores*, « les mœurs », tout comme « éthique » vient du grec *ethos*, « lieu de résidence, coutume » –, ou d'une réflexion philosophique illustrée dans l'Antiquité par Aristote, Sénèque, Cicéron et tant d'autres. Les païens, en d'autres termes, n'avaient pas besoin d'un Dieu pour penser que le courage vaut plus que la lâcheté, la générosité plus que l'égoïsme, la sincérité plus que le mensonge et la noblesse d'âme plus que le rabaissement de soi. Contrairement à l'adage selon lequel « si Dieu n'existe pas tout est permis », il y a des sociétés sans Dieu, alors qu'il n'en existe aucune où tout est permis.

L'ethnocentrisme dont je viens de parler aboutit naturellement à légitimer une approche unitaire de la religion. La démarche la plus courante consiste à constater que toutes les sociétés anciennes ont eu une dimension religieuse et à en conclure que « la religion » doit pouvoir se définir par les caractéristiques que toutes ces croyances ont en commun. Mais où rechercher ce facteur d'unité ? Du côté de la morale ? Certainement pas, on vient de le voir. Du côté de la croyance en un ou plusieurs dieux ? Mais il existe des religions sans Dieu, comme le bouddhisme du Petit Véhicule ou le brahmanisme des Upanishads. De la transcendance du divin ? Mais il y a une différence énorme entre une religion qui définit le divin comme un être personnel ontologiquement étranger au monde et une religion qui l'assimile à l'harmonie cosmique.

Une telle démarche ne permet évidemment pas de comprendre pourquoi certaines religions n'ont qu'un Dieu alors que d'autres en ont plusieurs, pourquoi certaines sont dualistes et d'autres non, pourquoi certaines reposent sur l'idée de salut alors que d'autres n'ont nullement pour objet la délivrance de l'âme et même se préoccupent assez peu de l'au-delà, pourquoi certaines adhérent à une vision linéraire de la temporalité et d'autres à une vision cyclique, pourquoi certaines tendent à exclure de la sphère du vrai toutes les croyances qu'elles dénoncent comme « idolâtres » alors que d'autres admettent tout naturellement que chaque peuple possède ses propres dieux, pourquoi certaines, comme le polythéisme, conduisent plutôt à une vision pluraliste et démocratique de la vie sociale, alors que d'autres, comme celles dérivées du monothéisme, ont si souvent légitimé l'intolérance et le despotisme, etc.

Dans le paganisme, les dieux constituent des modèles, des figures archétypiques, mais ils n'exigent, ne promettent ni ne demandent rien. Ils témoignent de la présence de l'être, de la

dimension invisible du monde, non d'un autre monde qui aurait une perfection ontologique que ce monde-ci n'aurait pas. Ces dieux ne sont pas seulement multiples ; ils s'opposent entre eux et ne sont même pas éternels. La présence divine au monde est donc immanente, et non pas de l'ordre d'une transcendance absolue. Le sacrifice tend à instaurer et à maintenir sur terre un ordre analogue à l'ordre cosmique. Le culte est indissociable de l'existence collective, et plus spécialement de la vie civique. On ne pratique pas une religion pour faire son salut. On ne cherche pas à convertir. La religion ne connaît ni dogmes, ni orthodoxie, ni hérésies. Le paganisme se distingue par là de façon radicale des religions universalistes révélées, ordonnées à la recherche du salut individuel et fondées sur le système de la faute et du péché.

Mais le monothéisme n'est lui-même pas unitaire, et c'est au point qu'il n'est pas exagéré de dire, à l'encontre d'un « œcuménisme » quelque peu naïf, que les chrétiens, les juifs et les musulmans n'adorent pas le même Dieu. D'autre part, si l'on s'en tient au christianisme, quelles différences entre le christianisme primitif, le christianisme médiéval, le christianisme de la Contre-Réforme et le christianisme moderne ! Quelles différences entre le protestantisme, qui fait prévaloir la foi sur la religion, au risque de tomber dans le littéralisme ou un théisme abstrait, et le catholicisme, qui pousse en sens inverse au risque de tomber dans la sacralisation de l'institution !

La vérité est que les différentes religions ne comprennent elles-mêmes pas le fait religieux de la même façon. N'oublions pas que, dans l'empire romain, les chrétiens furent longtemps regardés comme des athées parce qu'ils ne reconnaissaient pas l'existence des dieux, et que saint Paul, s'adressant aux Athéniens, leur faisait reproche d'être presque trop religieux (Actes, 17, 22). Loin que l'étude des religions fasse apparaître une convergence, ce sont donc plutôt des différences qu'elle révèle. Et c'est au point qu'à la limite, le spectacle de ces différences peut conduire à douter de la validité même de la notion générale de « religion », c'est-à-dire du caractère unitaire de cette catégorie.

Mais il y a une autre raison, sans doute plus fondamentale encore, qui amène à douter de la valeur de la plupart des explications dont j'ai parlé. C'est qu'il s'agit presque toujours d'explications de type fonctionnaliste. Elles pensent qu'il suffit, pour expliquer ce qu'est une religion, d'identifier le besoin auquel elle répond ou la fonction qu'elle assume, c'est-à-dire en quoi elle est utile ou efficace. L'idée de base du fonctionnalisme est la réduction de l'essence à la fonction ou à l'utilité : toute chose a une fonction et son essence se réduit au rôle fonctionnel qu'elle est censée jouer. Cette approche fonctionnaliste ou désubstantialisante est aujourd'hui la plus courante, parce qu'elle se prétend plus scientifique et surtout parce qu'elle correspond à l'esprit du temps, profondément utilitariste et caractérisé par la fonctionnalisation croissante de la société – une société où l'homme devient lui-même peu à peu un objet fonctionnel.

Or, constater que la religion possède par exemple une certaine fonction psychologique ou sociale ne signifie nullement que cette fonction suffise à expliquer son existence. Une chose est d'affirmer que la religion permet (dans certains cas) de remédier à la peur, une autre de dire que c'est la peur qui l'a fait naître. Le risque est en outre grand, quand on adopte cette démarche, d'adopter de simples explications *ad hoc*. Ainsi que le reconnaît Pascal Boyer lui-même, « ce n'est pas parce qu'on croit connaître les raisons pour lesquelles les gens ont certaines idées qu'on sait effectivement expliquer pourquoi ils les ont ».

Les explications biologisantes sont elles aussi typiquement fonctionnalistes, car elles sont toujours sous-tendues par un raisonnement de type économiste-utilitariste : le fait social étant expliqué d'emblée en termes d'investissements et de bénéfices, la religion est censée permettre de maximiser les bénéfices que l'individu retire du lien social. Mais la croyance ne peut s'expliquer en termes de coûts et de bénéfices, car il arrive fréquemment qu'elle soit préjudiciable à ceux qui la professent. L'explication fonctionnaliste, explication en termes de causes, est en fait nécessairement indifférente au contenu propre de la croyance religieuse. Elle est d'emblée réductionniste, puisqu'elle laisse entendre qu'on peut réduire un système symbolique à sa fonctionnalité, alors que le religieux est par définition ce qui excède toute fonctionnalité. Comme l'écrit Jean-Paul Willaime, « la religion est une activité symbolique qui a sa consistance propre, c'est-à-dire que, toute socialement déterminée qu'elle soit – et elle l'est de mille manières –, elle jouit d'une relative autonomie par rapport à toutes ces déterminations. C'est précisément parce que les religions constituent des cultures, c'est-à-dire des mondes complexes de signes et de sens qui se sont inscrits dans l'histoire et se transmettent de générations en générations, qu'elles jouissent d'une autonomie relative par rapport à toutes les déterminations sociales qui les informent ».

Enfin, l'approche fonctionnaliste conduit inévitablement à une théorie de l'ersatz. Si la religion ne se définit que par sa fonction, on est en effet immédiatement amené à s'interroger sur la façon dont cette fonction pourrait être assumée autrement. C'est même là-dessus que se fonde souvent l'idée d'une fin prochaine de la religion : celle-ci surviendra dès lors que ses fonctions auront été reprises par d'autres instances qui les assumeront de façon plus crédible ou plus efficace. Le fonctionnalisme, note à ce propos Jacques Dewitte, « conduit forcément à admettre qu'un substitut puisse tout aussi bien faire l'affaire que la chose originale, et donc à considérer que l'on peut substituer l'un à l'autre différents équivalents fonctionnels en principe interchangeables ». C'est dans ce travers que tombe par exemple Marcel Gauchet quand il écrit que la religion est « formation seconde, dont les anciennes fonctions peuvent être socialement remplies et remplacées par tout autre chose ».

La théorie de l'ersatz n'est pas en soi absurde. Elle peut favoriser une réflexion fructueuse sur le caractère « religieux » de phénomènes qui ne se définissent pas eux-mêmes comme tels. On parlera alors de « religions séculières », de « religions de substitution », etc. Cette démarche n'est pas en soi illégitime, mais elle n'en repose pas moins sur une équivoque que Hannah Arendt avait très bien fait ressortir dans une polémique qui, dans les années cinquante, l'avait opposée à Jules Monnerot. Ce dernier ayant parlé de « religion séculière » à propos du communisme, Hannah Arendt lui avait objecté que le raisonnement selon lequel une idéologie politique peut avoir la même fonction qu'une religion pose immédiatement la question de savoir en quoi la religion se différencie alors de l'idéologie. Si tout ce qui remplit la même fonction peut recevoir le même nom, où se trouve donc la spécificité du religieux ?

La démarche fonctionnaliste, en déconstruisant l'objet qu'elle prétend étudier, aboutit en fait à le dissoudre. Les théories qui s'en inspirent expliquent toujours la religion par autre chose que la religion : l'utilité du lien social, la peur, le besoin d'illusion, les exigences du politique, la domination, la frustration, etc. Dans une telle optique, le religieux n'existe plus par lui-même, mais seulement à partir d'autre chose que lui-même. Il dit quelque chose, mais c'est toujours autre chose que ce qu'il veut ou prétend dire. Comprendre son discours implique donc de le retranscrire dans un langage qui n'est pas le sien, langage supposé plus accessible, plus transparent ou plus vrai. La religion, en d'autres termes, est toujours autre

chose que ce qu'elle prétend être. Ce qui fait qu'en définitive, on ne sait toujours pas ce qu'est une croyance ni pourquoi il existe des religions.

En réalité, les croyances religieuses portent beaucoup plus sur des idées que sur des faits ou des actes, ce qui signifie qu'elles obéissent plus à des raisons qu'à des causes. Si l'on veut rejeter le fonctionnalisme, il faut donc commencer par admettre que la religion suppose des contenus de pensée, des attitudes existentielles qui ne sont pas substituables, et que c'est à ces contenus de pensée qu'il faut s'intéresser en priorité si l'on veut savoir ce que sont les religions. Il faut, en d'autres termes, en revenir à une définition substantive (ou substantielle) du phénomène religieux.

Une définition substantive (ou substantielle) de la religion a comme caractéristique première de ne pas évacuer le contenu des croyances, de ne pas considérer ce contenu comme un faux-semblant, une projection, une dérivation, une métaphore, une transposition, etc. Elle privilégie le contenu de la religion, l'objet même de son discours. Elle remonte ainsi à la source du phénomène, elle en respecte le mode de donation spécifique. Elle s'interroge sur la chose elle-même, pour elle-même et à partir d'elle-même, sur son essence, sa substance, sa fin intrinsèque, sur ce qui fait qu'avant même qu'on s'interroge sur elle, elle était déjà cette chose et non pas une autre chose. Elle part du fait que les gens qui se réclament d'une croyance, au lieu de témoigner par le biais de leur croyance d'autre chose que de cette croyance, croient réellement ce qu'ils affirment croire. Cela ne veut certes pas dire que ce qu'ils croient est vrai, mais qu'il est vrai qu'ils croient ce qu'ils disent croire. Cela veut dire enfin que la religion n'a pas d'autre objet que celui qui est expressément professé par les croyants.

Cicéron a donné une définition simple de la religion : « le fait de se soucier d'une certaine nature supérieure qu'on appelle divine et de lui rendre un culte ». Cette définition n'est pas si mauvaise, car le fait religieux se rapporte de toute évidence aux relations des sociétés humaines avec ce qui excède leur existence propre. Roger Caillois, de son côté, voyait dans l'opposition du sacré et du profane le fondement le plus essentiel de la religion. On ajoutera que la religion relève aussi d'un système de dons et de contre-dons : dons que les dieux font aux hommes, dons que les hommes font aux dieux, dons que les hommes se font entre eux sur la base de croyances partagées, y compris bien entendu le don de soi-même. Je dirai donc pour ma part, avec beaucoup de prudence, qu'une religion est une forme d'association humaine fondée sur un ensemble de croyances et de pratiques, de symboles et de valeurs, lié à la distinction entre le visible et l'invisible, l'empirique et le supra-empirique, le profane et le sacré, en même temps qu'un culte socialement établi qui structure l'existence individuelle et collective en l'inscrivant dans un univers de sens régi par une réalité intangible.

*

Mesdames, Messieurs, Chers amis,

Où en sommes-nous aujourd'hui ? Quelle est aujourd'hui la situation de la religion ? Pour le savoir, nous pouvons bien entendu consulter les sondages qui nous renseignent périodiquement sur l'état des croyances et des pratiques. Ces sondages, en général, témoignent d'une baisse continue du sentiment religieux, d'une raréfaction des pratiques, d'une crise des vocations, etc. Mais on aurait tort de s'en tenir à ce genre d'indications,

d'abord parce qu'elles sont purement conjoncturelles, ensuite parce que le problème doit de toute évidence être abordé dans une perspective plus large, et enfin parce que des notions comme la distinction entre croyants et pratiquants, et même entre croyants et non-croyants, ont déjà largement perdu de leur pertinence au regard des évolutions actuelles. Comment caractériser alors ces évolutions ? Je dirais que trois phénomènes essentiels sont à prendre en considération.

Le premier correspond à ce que Marcel Gauchet, dans toute une série d'ouvrages publiés depuis 1985, a appelé la « sortie de la religion ». Que faut-il entendre par cette expression ? Tout simplement que les sociétés d'Europe occidentale sont aujourd'hui émancipées de toute norme religieuse, qu'elles constituent un monde que la religion n'organise plus. Cette « sortie de la religion » ne signifie nullement que plus personne ne croit en Dieu, ou que le nombre des croyants est nécessairement voué à diminuer sans cesse. Elle signifie seulement que, pour la première fois dans l'histoire, nous vivons au sein d'une société où le religieux a cessé de structurer l'espace social et politique, de lui donner ses valeurs essentielles, de fournir la norme englobante de l'existence collective. Cette situation, qui représente le point d'aboutissement d'un long processus de sécularisation – processus complexe et de nature éminemment dialectique, mais que je n'ai pas le temps d'examiner ici –, marque « le passage dans un monde où les religions continuent d'exister, mais à l'intérieur d'une forme politique et d'un ordre collectif qu'elles ne déterminent plus ». Une société sortie de la religion peut donc aussi bien comporter une vaste majorité de croyants (comme c'est aujourd'hui le cas aux Etats-Unis), ce qui compte c'est le statut social qu'elle réserve au fait religieux. « Dieu ne meurt pas, écrit Gauchet, il cesse simplement de se mêler des affaires politiques des hommes. Il s'éloigne. Il se retire dans un ailleurs où chaque croyant peut l'atteindre individuellement, mais un ailleurs qui ne communique pas avec l'ordre et les règles qui lient les hommes collectivement. Il n'y a pas disparition de la religion, mais sortie de l'organisation religieuse de la société, sortie de la compréhension religieuse de l'univers à l'intérieur duquel nous évoluons ».

Dans une société « sortie de la religion », chacun est libre de se regrouper en églises, en chapelles, en sectes chrétiennes, bouddhistes, païennes ou autres. Mais ces options n'ont pas de valeur globale pour la société. La croyance devient ainsi une opinion parmi d'autres. La foi passe « du statut de référence englobante de la communauté à celui d'option particulière du citoyen » (Gauchet). Les Eglises se réorganisent comme des composantes parmi d'autres d'une société civile qui s'organise sur la base de l'adhésion volontaire de ses membres. Sauf pour certains groupes traditionalistes minoritaires, peu représentatifs de la masse des croyants, l'idée même de société religieuse perd son sens.

Le second fait fondamental, qui résulte directement du précédent, est l'individualisation croissante du fait religieux. On vient de le dire : la religion comme appartenance sociologique ou institutionnelle se déconnecte de plus en plus de la croyance comme conviction personnelle. Les Eglises n'ayant plus le pouvoir de normer la société globale, seuls continuent à croire ceux qui ont des motifs personnels de le faire.

Cette individualisation de la croyance, qui dans un premier temps est allée de pair avec sa privatisation, est significativement considérée par beaucoup comme porteuse d'une foi plus « authentique » parce qu'elle s'inscrit dans le for intérieur, s'assimilant ainsi à une pure expérience spirituelle de l'individu. Une sociologue comme Danièle Hervieu-Léger parle ici

de « credo minimum », de « croyance sans appartenance », de « religiosité réduite aux affects », qui « rabat la relation à la transcendance sur la proximité affective et personnalisée avec l'être divin ». « Tout se passe, écrit de son côté Jacques Dewitte, comme si, pour le croyant contemporain en régime d'individualisme radical, le "croire" était non seulement coupé de toute existence institutionnelle et publique, mais coupé pour ainsi dire également de tout contenu ou objet extérieur visé et reconnu comme distinct du sentiment intérieur ».

Le résultat de cette tendance à la recherche d'une authenticité « intime » est le bricolage spirituel auquel on assiste de nos jours si souvent. La spiritualité fonctionne au régime du libre-service, chacun se faisant une religion à la carte de manière éclectique et opportuniste. Ainsi s'expliquent quelques faits surprenants révélés par les sondages : le fait par exemple qu'un certain nombre de ceux qui se déclarent chrétiens ne croient plus à l'enfer ou à la naissance virginale du Christ, ou encore à la résurrection après la mort, tandis que d'autres qui s'affirment « rationalistes » se disent en même temps certains de l'existence de Dieu. « Rien n'est accablant comme une croyance sans contours », disait Victor Hugo. On en est très exactement là : au remodelage des convictions religieuses au gré de chacun, au syncrétisme des références, à des emprunts au bouddhisme ou à la Kabbale, à l'influence du *New Age*, à la vogue des croyances au paranormal, etc.

Ce bricolage spirituel – il faut le noter, car c'est l'une de ses plus importantes caractéristiques – est parfaitement conforme à l'esprit de notre époque, dans la mesure où la demande de sens y revêt un caractère essentiellement utilitaire et hédoniste. On attend de la croyance ce qu'on attend d'une cure psychanalytique ou d'une thalassothérapie : qu'elle aide à se sentir bien, à être « mieux dans sa peau », etc. Pour décrire cet « hédonisme de la foi », il faudrait parler de matérialisme spiritualiste, d'un recours au spirituel dans la seule perspective d'un plus grand confort de soi, qui équivaut évidemment à l'oubli de ce que la croyance a pu comporter dans le passé d'ascèse, d'effort, de discipline, de renoncement et parfois de souffrance.

D'une façon générale, comme l'écrit Patrick Michel, « l'individu n'accepte plus qu'une réponse normative soit apportée à la demande de sens qu'il exprime ». Ajoutée à l'hyper-individualisme dominant, la disparition progressive de ce qu'on a parfois appelé les « lignées croyantes », aboutit, là comme ailleurs, à une remise en question de l'autorité et des institutions. Significatif est le fait que, dans les milieux chrétiens, Jésus, perçu comme le frère aîné de tous les hommes, prenne le pas sur Dieu le père, jugé trop lointain et trop contraignant. Nous avons quitté le monde des pères. L'individu d'aujourd'hui peut bien croire ; il admet plus difficilement que sa foi lui fasse obligation d'obéir. Le pape est plus applaudi qu'obéi. Même quand on l'admire, on passe outre à ses mises en garde qui sont de l'ordre de la morale privée.

Le troisième et dernier phénomène tient à la façon dont les religions retrouvent aujourd'hui une certaine visibilité dans l'espace public. Ce phénomène semble contredire les deux autres, mais en fait il n'en est rien. Dès lors en effet que le politique et le religieux se sont complètement séparés, dès lors que l'émancipation de la sphère politique vis-à-vis de la religion est allée à son terme, que la vie politique elle-même s'est vidée de ses composantes sacrales héritées de la théologie, rien n'empêche plus les pouvoirs publics de redonner aux croyances, jusqu'ici confinées dans la seule sphère privée, une visibilité sociale qui désormais ne les menace plus.

Tel est le cas lorsque l'Etat s'assure des conseils de telle ou telle « autorité morale » qu'il fait participer à la délibération collective sur certains faits de société, ou encore lorsqu'il fait droit aux exigences de reconnaissance de telle ou telle communauté religieuse. Mais, il ne faut pas s'y tromper, ce n'est nullement un retour au *statu ante quo*. La religion ne retrouve pas dans la société la place qui fut la sienne autrefois. Elle ne revient dans la sphère publique que comme une composante parmi d'autres de la société civile, comme l'une de ces composantes qui réclament désormais une visibilité et une reconnaissance publiques, mais ne prétendent nullement normer à elles seules la société globale. La croyance privée retrouve un statut public sans pour autant que la religion retrouve son rôle englobant d'autrefois.

Si nouveauté il y a, elle réside avant tout dans une articulation nouvelle du privé et du public. Le privé accède au public sans pour autant cesser d'être privé. C'est même en tant que privé, au titre de ses options privées, qu'il entend être publiquement reconnu. L'Etat, de son côté, renonce de plus en plus à incarner l'intérêt commun de tous les citoyens sans considération de leurs particularités respectives, mais s'emploie au contraire à refléter la diversité des composantes de la société civile, au risque de n'être plus capable de se placer du point de vue politique de l'intérêt général ou du bien commun. L'Etat libéral tire argument de sa « neutralité » pour garantir à toutes les identités de groupe, à commencer par les identités religieuses, la possibilité de pouvoir s'exprimer dans la sphère publique, tandis que le citoyen, qui se définissait naguère comme un individu capable de s'identifier au point de vue de tous, c'est-à-dire à la volonté générale, devient celui qui peut faire valoir sa particularité auprès d'une instance globale dont il ne lui est plus demandé d'épouser le point de vue. Au sein d'une société irrémédiablement plurielle, la citoyenneté n'interdit plus l'affirmation d'une particularité ou d'une d'identité, l'Etat n'étant plus que l'arbitre d'une coexistence. « Le revirement est d'importance, écrit Marcel Gauchet. On se définissait [hier] par abstraction de ses appartenances et de ses singularités privées, à commencer par ses convictions religieuses […] On se définit, dorénavant, par l'appropriation subjective de ses appartenances et de ses singularités, l'enjeu étant d'être reconnu publiquement dans cette identité privée »

Cette situation, dont je viens de décrire très rapidement les contours, est-elle vouée à perdurer ? Certains se refusent à y croire, comme Régis Debray, qui insiste sur la permanence du fait religieux, dont il fait un véritable invariant social, une condition élémentaire de la vie des groupes. Ceux qui partagent cette opinion, et qui contestent l'idée que nos sociétés soient définitivement « sorties » de la religion, allèguent en général, soit son transfert (le sacré n'aurait fait que se déplacer vers d'autres instances ou d'autres lieux), soit son refoulement (le religieux serait appelé à revenir avec d'autant plus de force qu'on l'aura fait s'éclipser). Dans cette optique, on annonce périodiquement le « retour du religieux » ou le « retour du sacré », on répète le mot apocryphe de Malraux selon lequel le XXIe siècle « sera religieux ou ne sera pas », et l'on cite pêle mêle, à l'appui de cette prédiction, le regain de « demande spirituelle » auquel on assiste aujourd'hui, le développement du phénomène des sectes, la vitalité de la vie religieuse outre-Atlantique, sans oublier bien entendu le retour en force de l'islam et l'essor convulsif du « fondamentalisme ».

Ces arguments, disons-le tout de suite, sont assez peu convaincants. Certes, sur le long terme, l'histoire humaine est par définition toujours ouverte. Mais pour ce qui est de l'avenir prévisible, j'ai personnellement tendance à partager l'opinion de Marcel Gauchet selon laquelle il n'y a rien qui laisse prévoir un « retour du religieux » dans les phénomènes que

l'on allègue aujourd'hui le plus couramment pour annoncer une telle éventualité.

Nous avons déjà vu le caractère hétéroclite de la « demande spirituelle » qui s'exprime de nos jours. A l'inverse, la multiplication des sectes témoigne d'une pathologie de l'individualisme qui, par compensation, exige la formation de « niches » communautaires assimilables à des « tribus » parmi d'autres. Quant aux Etats-Unis, s'il est exact que la religion y a joué dès le départ (et continue à y jouer aujourd'hui) un rôle de premier plan, la raison, bien observée déjà par Tocqueville, en est purement historique. Alors qu'en Europe, la liberté politique et la démocratie sont nées d'une réaction contre un pouvoir étatique intimement lié à la religion établie, aux Etats-Unis, la modernité démocratique s'est au contraire constituée sur la base de l'esprit religieux. C'est ce qui fait que l'Amérique se considère toujours comme une nation élue et que les convictions religieuses y servent toujours d'arguments politiques, alors même que la sécularisation de fait y est au même point que dans les autres pays occidentaux. La séparation des Eglises et de l'Etat y est tout aussi réelle, mais elle n'a pas le même sens : en Europe, elle signifie que l'Etat doit être libre de l'emprise des Eglises, tandis qu'aux Etats-Unis elle veut dire que les Eglises doivent être libres de l'emprise de l'Etat.

Le regain actuel d'islamisme, dont on parle tant aujourd'hui et qui stimule tant les fantasmes de ceux qui ne connaissent à peu près rien du sujet, est d'abord un phénomène politique, ainsi qu'en témoignent les revendications de ceux qui s'en réclament. Comme le dit François Burgat, c'est un « produit » politique libellé dans une terminologie religieuse. Résultant de l'échec historique des mouvements nationalistes laïcs dans le monde arabe, échec auquel ont puissamment contribué les Etats-Unis d'Amérique à l'époque de la guerre froide, il est avant tout entretenu par des problèmes politiques non résolus, et appelle à ce titre une solution politique. Plus généralement, il témoigne, non pas tant d'une hostilité envers la modernité que d'une frustration née de la difficulté d'y participer. Il est une réponse violente au défi global lancé par l'appropriation des instruments de la modernité, qui revient bien souvent à moderniser sous couvert de contester la modernisation. Les fondamentalistes musulmans se réclament d'une tradition, alors même qu'ils sont contraints de la reconstruire ou de la réinventer et que le véritable moteur de leur action est, là comme ailleurs, la conviction personnelle. « A leur corps défendant, dit Marcel Gauchet, les fondamentalistes travaillent à la sortie de la religion dont ils s'efforcent désespérément de restaurer le règne ».

Quant à l'« islam des banlieues », il n'est qu'un symptôme parmi bien d'autres de la crise identitaire qui caractérise notre époque. Conséquence lui aussi d'un choix éminemment personnel, il joue avant tout le rôle d'un marqueur identitaire pour des populations qui ne parviennent pas à trouver leur place dans la société. Là encore, il ne faut pas s'y tromper : ce n'est tant le religieux qui fait retour en tel que tel, mais l'exigence identitaire qui se dote d'un habillage religieux, moins d'ailleurs pour faire sécession ou bande à part, ainsi qu'on le croit trop souvent, mais bien plutôt dans l'espoir de se faire reconnaître comme composante à part entière de la société globale.

Ces considérations demanderaient sans doute à être nuancées. On pourrait se demander, par exemple, si certains sujets politiques ne sont pas aujourd'hui encore considérés comme sacrés, si l'idéologie des droits de l'homme ne constitue pas la dernière en date des religions séculières, et si l'idée d'infini n'a pas été rabattue sur le domaine économique et technoscientifique, avec la fuite en avant dans la croissance et le développement perpétuels, la

recherche d'un arraisonnement global du monde toujours plus poussé, la fuite dans l'illimité de la marchandise, etc. Cependant, même en tenant compte de tout cela, nous restons bien loin du « retour du religieux » que certains croient pouvoir annoncer.

Ernest Renan, dans un article sur « L'avenir religieux des sociétés modernes » qu'il avait publié en 1860, disait le christianisme « susceptible de transformations infinies ». C'est bien possible, et l'on aura garde d'oublier que les chrétiens représentent encore aujourd'hui le tiers de la population mondiale (contre 19 % pour l'islam) et, dans un autre ordre, que les syndicats et les partis politiques se portent, tous comptes faits, encore plus mal que les Eglises. Il reste que le christianisme a engendré, à son corps défendant, une société qui peut se passer de lui – cas unique dans l'histoire de l'humanité – et qu'on ne peut exclure qu'il ait, ce faisant, achevé sa course historique, c'est-à-dire au sens propre accompli son temps.

Marcel Gauchet affirme que nous avons à penser simultanément les deux phénomènes que sont, d'un côté, la « sortie de la religion entendue comme sortie de la capacité du religieux à structurer la politique et la société » et, de l'autre, la « permanence du religieux dans l'ordre de la conviction ultime des individus ». Il ajoute que les motifs qui ont donné naissance à la religion du point de vue collectif ont disparu, mais que ceux qui lui donnent naissance du point de vue de l'expérience individuelle subsistent. Toute la question est de savoir si l'un peut aller sans l'autre. Que peut être en effet une « religion pure » n'ayant plus de dimension organisatrice du social, où le fait religieux serait purement et simplement rabattu sur la croyance morale ? Et à quelle tradition se référer, quand l'autorité du passé est partout refusée et que la principale menace qui pèse sur les Eglises ne réside plus dans la critique argumentée de leurs dogmes ou de leurs principes, mais dans la généralisation de l'indifférentisme et du matérialisme pratique ?

Gauchet voit pour sa part dans la société actuelle la preuve de la « parfaite viabilité de l'existence humaine, tant personnelle que sociale, sans les dieux » : « Si Dieu est mort, il ne se passe *rien*. Personne ne s'en aperçoit. Rien n'est davantage interdit ni plus permis qu'avant. Nul n'en sort meilleur ou pire ». On serait tenté de lui donner raison quand on voit la façon dont tant de nos contemporains, dont l'esprit n'est plus façonné que par l'imaginaire de la marchandise, paraissent s'accommoder de cette situation. Mais le verre à moitié plein est également à moitié vide. La dissolution du lien social, le sentiment d'absurdité de l'existence, la montée de l'angoisse, l'augmentation du nombre des suicides, la diffusion des drogues, le désarroi né de l'individualisme de masse et de la solitude, avec tout ce que cela comporte de demande de « sens » et de « repères », tout cela montre que le « malaise dans la civilisation » n'est à l'évidence pas une illusion.

Le caractère apparemment irréversible du phénomène de sécularisation fait en réalité resurgir avec d'autant plus de force des questions qu'on serait tenté de dire éternelles. Est-il concevable que l'existence sociale humaine puisse perdurer sans être ordonnée à un sens collectif ? Les cultures humaines peuvent-elles se passer d'un horizon de sens ? Les sociétés peuvent-elles exister longtemps sans faire référence à autre chose qu'à elles-mêmes ? Confronté à sa finitude personnelle, l'homme peut-il faire corps avec ses semblables sans adhérer ou s'ouvrir à quelque chose qui l'excède ou le dépasse infiniment ? Sans posséder de valeurs communes et de croyances partagées ? Sans donner un sens à son existence et justifier ainsi sa présence au monde ? Et si tel est le cas, n'est-ce pas en cela que réside très précisément le nihilisme contemporain, où la déréliction spirituelle se confond avec l'oubli de

l'être ?

Qu'on le veuille ou non, n'entre-t-on pas dans le religieux dès l'instant que l'on pose qu'il y a des valeurs supérieures à la vie strictement matérielle ? Mais s'il y a une dimension religieuse de l'homme, celle-ci peut-elle rester sans débouché collectif ? Et l'action politique, quelle qu'en soit la forme, peut-elle se maintenir durablement sans jamais s'interroger sur son fondement ou sur ses fins ? Sans jamais pouvoir justifier l'obligation sociale autrement que par la peur du gendarme ou le respect de la loi ? Sans jamais concevoir de projet de civilisation ? Sans jamais rien dire concrètement de l'homme dont elle proclame les « droits » ?

Toutes ces questions, on le voit bien, reviennent à se demander si la société au sein de laquelle nous vivons est durablement vivable, si l'existence collective peut perpétuellement vivre en régime d'apesanteur ou de dérégulation. Il n'y a évidemment pas de réponse toute faite à ces questions.

Dans l'immédiat, nous sommes en tout cas bien loin des anciens dieux. Aujourd'hui, disait Jean Beaufret, « nous sommes tous athées. Non pas au sens où l'athéisme pourrait être une option sur la base d'un déclin de la foi ou d'un progrès scientifique qui rivaliserait victorieusement avec elle. Mais au sens où le fut, selon le mythe grec, Œdipe, c'est-à-dire déserté par le divin et par les dieux ». « Déserté » est le mot qui convient. Dans le paganisme ancien, les dieux disaient et incarnaient la présence d'un monde. Non pas d'un monde *révélé*, mais d'un monde *manifesté*. Mais le divin s'est retiré du monde où nous sommes, qui semble voué au nomadisme et à la tribulation, un monde où l'on exploite la terre sans plus savoir la saluer. Le divin a migré dans un ailleurs dont nous ignorons les contours. L'oubli de l'être ne prendra fin que lorsque le nihilisme sera allé à son terme. Dans un célèbre entretien accordé au *Spiegel* en 1966, mais qui fut publié seulement dix ans plus tard, quelques semaines après sa mort, Heidegger disait : « Seul un Dieu peut nous sauver ». Cette formule énigmatique a donné lieu à bien des commentaires. Je n'irai pas au-delà.

Alain de Benoist